



“O CAMARADA KRISHNAMURTI”: REPERCUSSÕES NO ANARQUISMO BRASILEIRO DA VIAGEM DE KRISHNAMURTI AO BRASIL EM 1935

“COMRADE KRISHNAMURTI”: REPERCUSSIONS OF KRISHNAMURTI’S TRIP TO BRAZIL IN 1935 IN BRAZILIAN ANARCHISM

Gilson Queluz*

Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UFPR

<https://orcid.org/0000-0002-0728-1218>

gqueluz@gmail.com

RESUMO: Este trabalho pretende analisar quais foram as repercussões, no anarquismo brasileiro, da viagem de Jiddu Krishnamurti ao Brasil. Entre abril e junho de 1935, Krishnamurti ministrou um total de 7 palestras nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Niterói, que foram noticiadas na imprensa nacional, inclusive na libertária. A revista anarquista “A Plebe”, publicou vários artigos sobre Krishnamurti neste mesmo ano, dentre os quais um artigo de apresentação geral de suas ideias, denominado “O Camarada Krishnamurti”. A interpretação anarquista do pensamento de Krishnamurti, em um contexto de diálogo com correntes espiritualistas não conformistas, enfatizou temáticas como a denúncia dos privilégios de classe e casta, o combate aos preconceitos patrióticos, a exaltação do livre pensamento e a crítica às estruturas hierárquicas da sociedade.

PALAVRAS CHAVE: Jiddu Krishnamurti, anarquismo, anarquismo brasileiro, teosofia.

ABSTRACT: This work intends to analyze the repercussions in Brazilian anarchism on Jiddu Krishnamurti’s trip to Brazil. Between April and June 1935, Krishnamurti gave a total of 7 lectures in the cities of São Paulo, Rio de Janeiro and Niterói. His activities were reported in the national press, including the libertarian press. The anarchist magazine “A Plebe” [The Plebs] published several articles about Krishnamurti in 1935, among which was an article with general presentation of his ideas, called “Comrade Krishnamurti”. We will try to demonstrate that the anarchist interpretation of Krishnamurti’s thought, in a context of dialogue with non-conformist spiritual currents, emphasizes themes, such as the denouncement of class and caste privileges, the fight

* Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Realizou estágio pós-doutoral em Política Científica e Tecnológica na Unicamp. Atualmente é professor da Universidade Tecnológica Federal do Paraná no Departamento de Estudos Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade (PPGTE) da UTFPR.

against patriotic prejudice, the exaltation of free thought and the criticism of the hierarchical structures of society.

KEYWORDS: Jiddu Krishnamurti, anarchism, Brazilian anarchism, theosophy.

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende analisar quais foram as repercussões, no anarquismo brasileiro, da viagem de Jiddu Krishnamurti ao Brasil. Entre abril e junho de 1935, Krishnamurti ministrou um total de 7 palestras nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Niterói. Suas atividades foram amplamente noticiadas na imprensa nacional, inclusive, na libertária.

Procuraremos evidenciar que a interpretação anarquista do pensamento de Krishnamurti enfatizou temáticas libertárias por excelência, como a denúncia dos privilégios de classe e casta, o combate aos preconceitos patrióticos, a exaltação do livre pensamento e a crítica às estruturas hierárquicas da sociedade, como a família e as religiões institucionalizadas.

Pretendemos, também, demonstrar que esta interpretação estava inserida em um processo crescente de diálogo do pensamento libertário, presente na América Latina, com correntes espiritualistas não conformistas, especialmente, neste caso, a teosofia.

SOBRE A TEOSOFIA E O ANARQUISMO

Como detalharemos posteriormente, a trajetória de Jiddu Krishnamurti foi marcada pela sua vinculação e posterior ruptura com a Sociedade Teosófica. Desta forma, a recepção de seu pensamento nas primeiras décadas do século XX deu-se, em um primeiro momento, no contexto do diálogo de diversos intelectuais latino americanos, inclusive anarquistas, com as correntes espiritualistas como a teosofia.

Vários trabalhos têm apontado a importância da teosofia¹ para pensadores e movimentos políticos de diversas tendências na América Latina. Eduardo Devés Valdés e Ricardo Melgar Bao (1999, p.137) indicam que no período entre 1910 e 1930 desenvolveu-se entre os intelectuais “un movimiento espiritualista donde se combinan elementos

¹ A teosofia moderna, surgida na segunda metade do século XIX, pode ser considerada “como un intento por compatibilizar la naciente ciencia moderna con los principios místicos, espirituales y religiosos, y efectuar un acercamiento a nivel espiritual del ser humano con lo sobrenatural, rescatando el valor de la sabiduría divina y las leyes naturales, así como la verdad intrínseca de todas las religiones y creencias.”(JAIMES NAVARRO, 2014).

teosóficos con hinduísmo, reivindicación de lo oriental y, en ocasiones, creencias o practicas espiritistas”. Os autores argumentam que as principais características apropriadas desta tendência teosófica-orientalista, por esta rede de intelectuais que defendia um projeto político socializante, anti-imperialista, indigenista e mestiço, foram o “pacifismo, a reivindicación de lo telúrico, la armonía de las razas e las culturas, la búsqueda en lo indígena de una sabiduría ancestral, la rebelión contra un ‘positivismo’ o un ‘pragmatismo’ de limitados horizontes” (VALDÉS; MELGAR BAO, 1999, p. 137-138). Os autores procuraram reconstruir uma rede de intelectuais e políticos influenciados pela teosofia na América Latina que compreende nomes de variados espectros políticos como Francisco I. Madero e José de Vasconcelos no México, Cesar Augusto Sandino na Nicarágua, Haya de La Torre no Peru, Gabriela Mistral no Chile, entre outros.

Podemos dizer, com Peres (2012, p. 21), que as sociedades teosóficas participavam de um processo de constituição de novas sociabilidades, característico da modernidade, que se manifestava através de novas formas de associação ou de convivência que se baseavam “na adesão voluntária de seus membros, estavam afastadas do controle do Estado e representavam a ruptura com as instituições tradicionais da sociedade”, sendo espaços de liberdade marcados por relações tendencialmente igualitárias. Peres (2012), em sua obra sobre o anarquista brasileiro João Pentead, ressalta essas novas sociabilidades para situar as relações de afinidade entre anarquistas e espíritas no início do século XX, especialmente marcadas por posições anticlericais comuns. Contudo, temos diversos indícios de que estas relações de afinidade também se estenderam para o diálogo de inúmeros anarquistas com a teosofia.

Erica Lagalisse (2019) argumenta que o anarquismo se constrói a partir de uma sincrética cosmologia que se entrelaça aos ideais políticos e científicos do iluminismo e às lutas empreendidas pelas classes subalternas ao longo do século XIX. Tais características permitiram, eventualmente, um diálogo com a teosofia. Ela aponta que a “teosofia de Helena Pavlova Blavatsky (1831–1891), a qual intrigou muitos anarquistas, envolveu uma teleologia da evolução divina representada por sucessivas ‘raças raízes’ cuja finalidade era a união cósmica” (LAGALISSE, 2019, p. 59). Para além da simpatia do anarquista cristão Tolstoi para com a teosofia, Lagalisse relembra a corrente do anarquismo místico russo² liderada por Chulkov, e que igualava a “revolução política com o realinhamento na esfera cósmica”. Laurence Veysey (1978, p. 49) explica que no final do século XIX o anarquismo, o socialismo e correntes místicas asiáticas, entre elas a teosofia, compartilhavam “um senso

² Sobre o anarquismo místico russo ver: Bernice Glatzer Rozenthal (1997).

de revolta contra a ortodoxia, em primeiro lugar política e social, e em segundo Cristã, apesar que fundidas em um importante grau”.

Este diálogo entre teosofia e anarquismo era marcado por aproximações e distanciamentos. A série de três artigos de Manuel Costa-Iscar, publicados na revista anarquista espanhola *Estudios*, em 1929, denominados “Uma Crítica à Teosofia”, demonstra este processo. O autor, então residente na Argentina, iniciou o seu texto sintetizando dois artigos contrastantes sobre a teosofia, publicados no diário socialista *La Vanguardia*. Um dos artigos, escrito pelo teosofista Jinarajanadsa³, visava a divulgação dos princípios gerais da teosofia e o estabelecimento de possíveis correspondências com o socialismo, através da ênfase nas ações sociais oriundas da obra reformadora teosófica, como os estabelecimentos educacionais voltados para os direitos das mulheres. Jinarajanadsa afirmava, assim, que “El socialismo, penetrado de amor, es de la Teosofia” (COSTA-ISCAR, 1929a, p. 19). O outro artigo compilado por Costa-Iscar, elaborado por Alejandro Korn, era frontalmente crítico à teosofia, afirmando que ela procurava satisfazer os anseios metafísicos e religiosos ocidentais através de um misticismo oriental permeado pelo amor ao mistério e pela ambiguidade. Para Korn, portanto, “El valor de la Teosofia es, ni más ni menos, igual a todo otro sistema teológico que pretende aprisionar el sentimiento religioso en fórmulas, dogmas y ritos” (COSTA-ISCAR, 1929a, p. 19). Após a apresentação destes posicionamentos, Costa-Iscar, um anarquista individualista, posicionou-se de forma contundentemente crítica contra a teosofia, ressaltando negativamente seu suposto conformismo kármico e o seu ocultismo, e argumentando que o objetivo teosófico de fraternidade universal sem distinção de crenças, classes, sexo e castas seria impossível sem o fim da desigualdade entre os seres humanos. Também desaprovava a invocação pela teosofia de valores como hierarquia, autoridade e disciplina, utilizados comumente como justificativas para o uso violento da força, da imposição de leis injustas e para a manutenção do aparelho coercitivo. Costa-Iscar comenta a contradição presente na própria conceituação de teosofia como “ciência divina”, alegando que termos como divino, deus, divindade não têm qualquer conotação científica e que a “ciencia no es patrimonio de los dioses sino de los humanos.” (COSTA-ISCAR, 1929b, p. 34)

Na América Latina, Valdés e Melgar Bao (1999), ao discutirem as redes teosóficas e o pensamento político, indicam a aproximação com a teosofia de anarquistas como a peruana Marcelina Acosta, militante operária, feminista e comprometida com as causas

³ Curuppumulage Jinarajanadsa (1875-1953) foi um importante teosofista. Foi o quarto presidente da Sociedade Teosófica.

indígenas e o anarquista hispano-paraguaio Rafael Barret. Perla Jaimes Navarro (2014), por sua vez, relembra que os esforços de compatibilização entre anarquismo e teosofia no sul do continente americano fez com que o “teosofismo anarquista” se inscrevesse na “tradición librepensadora decimonónica”, lembrando para além da já citada Marcelina Acosta, os pensadores ácratas Ezequiel Redolat e Alberto Masferrer. Um outro exemplo significativo desta aproximação é a escritora e ativista argentina Salvadora Medina Onrubia que em sua obra literária, ao tentar desmistificar a visão estereotipada sobre o papel da mulher na sociedade, reuniu elementos do discurso anarquista sobre a sexualidade com elementos teosóficos, como a concepção cíclica do tempo onde os seres humanos vivem inumeráveis vidas (SAÍTTA, 1995). Salvadora Medina Onrubia (2019, n.p.) chegou a afirmar explicitamente que a “teosofía es el verdadero anarquismo, no solo en el plano físico, sino en el mental y en el espiritual”.

Marcos José Diniz Silva (2015) enfatiza a tendência de difusão do espiritualismo e da teosofia⁴ no período entre guerras no Brasil. Ao realizar um estudo de caso sobre este fenômeno no estado brasileiro do Ceará, ele ressalta que a rede cearense de intelectuais de pensamento espiritualista convergia na defesa da igualdade e da liberdade religiosa, visando a união dos povos, a solidariedade e fraternidade universal, “combinados com a difusão do conhecimento e dos ideais modernos” (SILVA, 2015, p. 211). Analisando notícias presentes no jornal libertário *A Voz Operária*, Diniz constata uma “rede de pensamento moderno-espiritualista atuando na Questão Social”, percebendo que “admitiam-se nuances espiritualistas nesse discurso operário, desde que afinadas com os ideais racionalistas, libertários, cientificista e laico” (SILVA, 2010, p. 17). Neste sentido, a aproximação do movimento operário com correntes espiritualistas como a teosofia, espiritismo e maçonaria indicaria uma estratégia de alianças visando um combate ao dogmatismo clerical e a resolução da questão social.

Claudia Maia e Patricia Lessa (2019) indicam que a autora libertária brasileira Maria Lacerda de Moura⁵ poderia ser considerada uma anarquista espiritualista ao se opor ao materialismo da sociedade capitalista, baseando seu pensamento, entre outras influências, em leituras do espiritismo e da teosofia. Em sua obra, *Fascismo: filho dileto da*

⁴ Segundo Silva (2015), a primeira loja teosófica no Brasil, denominada *Dharmah*, foi fundada em 1902 na cidade de Pelotas no Rio Grande do Sul. O crescimento numérico com a criação de novas lojas em São Paulo, Porto Alegre, Rio de Janeiro, Curitiba, Manaus e Santos, somados ao incentivo da Sociedade Teosófica Mundial, liderada por Annie Besant, para a criação de uma seção nacional no Brasil, levou em novembro de 1919 à constituição da Sociedade Teosófica no Brasil sob a presidência do coronel Raymundo Pinto Seidl. Em 1921, segundo relatório apresentado no Congresso Anual da Sociedade Teosófica, realizado na Índia, existiriam no Brasil 21 lojas e três periódicos.

⁵ Sobre Maria Lacerda de Moura também ver, Nabylla Fiori de Lima (2016).

Igreja e do Capital (1934), Moura critica o colaboracionismo da Igreja católica com os fascismos do período e cita as obras de H. Blavatsky, *Isis sem véu* (1877) e *A Doutrina Secreta* (1888), para corroborar a sua visão da “instituição religiosa cristã como um local de disputa de poder, na qual o foco na espiritualidade havia se perdido graças a suas conexões com os poderes políticos e econômicos.” (MAIA; LESSA, 2019, p. 62)

Renato Luiz Lauris Junior (2009), por sua vez, discute as aproximações e distanciamentos do anarquista José Oiticica com correntes esotéricas especialmente com o espiritismo e a teosofia de Krishnamurti. Para Oiticica, a difusão do espiritismo preparou a ascensão da teosofia que pretende elucidar “pela crítica histórica das religiões, o sentido científico dos symbolos, das fabulas, de muitas lendas e tradições, assinalando a identidade dos mesmos ensinamentos cosmogênicos na doutrina e dito de todas.” (OITICICA apud LAURIS JR, 2009, p. 79). Em outro momento, segundo Lauris Jr, Oiticica⁶ argumentou sobre como os espaços teosóficos e espíritas poderiam ser espaços de difusão dos ideais libertários, pois ambos seriam grupos fraternistas que estariam ganhando força e possuíam um claro corpo doutrinário e um programa social. (LAURIS JR., 2009, p. 82)

KRISHNAMURTI

Jiddu Krishnamurti⁷ nasceu em 1895 na pequena cidade de Madanapalle, no sul da Índia. Na sua juventude, ele e seu irmão foram adotados pela presidente da Sociedade Teosófica Internacional, Annie Besant. Segundo Besant e outros membros da Sociedade Teosófica, Krishnamurti era aquele que concretizaria a predição da vinda de um “professor do mundo”. Para preparar as condições materiais e divulgar a mensagem de esperança trazida pelo novo mestre, os teosofistas criaram a Ordem da Estrela do Oriente em 1911. Contudo, Krishnamurti se rebelou contra seu destino messiânico e, em 1929, rompeu com a Sociedade Teosófica, dissolvendo a Ordem da Estrela do Oriente. A partir desta ruptura dedicou a vida aos seus escritos e conferências nos quais pregava a cisão com qualquer tipo de condicionamento mental, social ou religioso. Esta visão foi resumida por ele da seguinte forma, no discurso da dissolução da ordem em 3 de agosto de 1929:

⁶ Lauris Jr.(2009, p. 77) comenta que a “admiração às reflexões teosóficas de Krishnamurti e seu interesse intelectual nos temas esotéricos” levaria Oiticica a entrar na década de 1930 na Fraternidade Rosa-Cruz. Sobre José Oiticica também ver: Tereza Ventura (2006) e Cristina Aparecida Reis Figueira (2008).

⁷ Para uma biografia de Krishnamurti, ver Mary Lutyens (1990).

A verdade é uma terra sem caminho: os homens não podem ir até ela através de qualquer organização, através de qualquer credo, através de qualquer crença, sacerdote ou ritual, nem através de qualquer conhecimento filosófico ou técnica psicológica. Ele tem de achá-lo através do espelho das relações, através do entendimento dos conteúdos de sua própria mente, através da observação e não através da análise intelectual ou de dissecação introspectiva (KRISHNAMURTI, 2010, p. 11).

A base do seu ensinamento era que a transformação da sociedade estava necessariamente vinculada à transformação da consciência dos indivíduos. Para que isso ocorresse seria necessário um processo de autoconhecimento e de ruptura com todos os tipos de condicionamentos, como os nacionalismos e as religiões. Faleceu em 1986, aos noventa anos, sendo que ao longo de sua vida publicou mais de sessenta livros⁸.

Valdés e Melgar Bao (1999) ponderam que no período entre guerras ocorreu uma nova expansão da teosofia, inclusive na América Latina, especialmente devido ao “novo messias Krishnamurti”. A recepção do “fenômeno Krishnamurti” se deu através de suas obras e das inúmeras notícias em periódicos. Estas notícias nem sempre lhe foram favoráveis, sobretudo pelas constantes críticas de Krishnamurti ao princípio de autoridade e das instituições dele derivadas, e de sua defesa da liberação interior e pessoal, através dos “cuatro pasos: discernimiento, desinterés, buena conducta y amor.” (VALDÉS; MELGAR BAO, 1999, p. 146)

Corroborando com esta tendência apontada por Valdés e Melgar Bao, verificamos que nos meios anarquistas as referências à teosofia e a Krishnamurti também foram frequentes. Para Veysey (1978), elas indicam a importância, naquele momento, da ascensão das correntes místicas ou ocultas que deveriam, pelo menos, ser levadas em consideração e enfrentadas pelos libertários. Por exemplo, Emma Goldman reagiu com ironia, em 1913, ao anúncio de um novo messias teosófico. Primeiro, Goldman ironiza o fato de que aparentemente estaria se “desenvolvendo em uma colônia Teosofista⁹ uma nova raça que deverá ser aquela do real povo escolhido” (GOLDMAN, 1913, p. 196). Depois, de maneira ferina, afirma torcer para que este messias seja yankee, para não correr o perigo, se estrangeiro, de ser deportado pelo bureau de imigração estadunidense, pois estaria sujeito, caso seguisse o exemplo da missão salvadora do Nazareno, a ser internado em uma casa dos pobres.

⁸ Vários destes livros estão disponíveis em sua versão inglesa em: http://www.krishnamurti.org/jksearch?keyword=&content_type=16617 (acesso em: 10/04/2019).

⁹ Provavelmente ela se refere a então existente Comunidade Teosófica de Point Loma, na Califórnia.

A libertária argentina Salvadora Medina Onrubia fez um comentário positivo sobre Krishnamurti em sua obra *Claveles Rojos*: “lo largo de todo lo que yo sé de Krishnamurti y de mis largas conversaciones con él, puedo decir que el verdadero anarquista, el teórico del anarquismo se llama Jiddu Krishnamurti.” (ONRUBIA, 2019, n.p.).

KRISHNAMURTI NO BRASIL

Em 27 de abril de 1935 o periódico *A Plebe* anunciava, no artigo o “Camarada Krishnamurti”, escrito por Souza Passos, que

[...] precedido de uma auréola de semi-divindade, chegou a São Paulo, e aqui está desde há dias, o poeta e filósofo hindu Jiddu Krishnamurti, em torno do qual se formou uma espécie de fanatismo religioso em consequência de ter sido apresentado ao mundo como futuro messias por Annie Besant, uma das maiores inspiradoras da teosofia.(PASSOS,1935, p. 2) .

Realmente a figura de Krishnamurti fora, durante anos, alvo de interesse e especulação na imprensa internacional e, inclusive, na brasileira. A grande imprensa nacional noticiava constantemente, de forma sensacionalista, que Krishnamurti era considerado o novo messias, o novo eleito. O *Correio da Manhã*¹⁰, em 13 de fevereiro de 1926, trazia a manchete “Nova York será destruída por um Maremoto” e o texto explicava que esta era a previsão catastrófica do secretário geral da sociedade teosófica Basil P. Howeel, que afirmava que este fenômeno seria um dos sinais da presença do novo Cristo entre nós. A notícia também informava que este novo Cristo seria, segundo Howeel, o jovem Jiddu Krishnamurti que, consciente das suas últimas 21 reencarnações, nelas encontrara evidências que chegaria à culminância espiritual nesta vida, quando seu corpo seria penetrado pelo espírito de Cristo para servir de meio para uma mensagem à humanidade. A mesma ideia era reiterada no artigo “O Messias dos Theosophistas”, em 25 de fevereiro de 1926, no mesmo *Correio da Manhã*, onde se noticiava a “A vinda do segundo Cristo”. Annie Besant, a presidente da Sociedade Teosófica, desmentia, contudo, que Krishnamurti seria um novo messias, afirmando que ele seria um veículo para expressão da mensagem de Cristo. Em 13 de março de 1926 foi noticiado que “O novo messias Krishnamurti vai ter um templo para sua adoração”, em local não definido e que os boatos indicavam que, associado a este templo, seriam construídos pequenos edifícios para os seus

¹⁰ As edições do *Correio da Manhã*, citadas neste artigo, foram pesquisadas na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

doze futuros discípulos. Em 16 de maio do mesmo ano, comentava-se ironicamente sobre a existência de concorrentes de Krishnamurti ao título de messias, como o *sportsman* hindu Aga Khan que se declarou a reencarnação de Vishnu.

O pensador libertário José Oiticica foi um dos partícipes deste debate sobre o potencial novo messias. No artigo “A Volta de Christo”, ele diz pretender fazer uma mera reportagem sobre a anunciada vinda de Cristo, propagandeada pela presidente da Sociedade Teosófica Annie Besant no Congresso Internacional da Ordem da Estrela, ocorrido em agosto de 1925. Com intensa ironia, Oiticica comenta que seu texto não significa uma adesão incondicional às informações que reproduz, pois: “sou um sujeito espiritualmente atrasadíssimo, como todos os professores de gramática; tenho na medula os estigmas do incréu”, contudo afirma que “não sou fanático; não rejeito de antemão” (OITICICA, 1926b, p. 4). Desta maneira, argumenta que se o “crescimento de um cabelo é um misterioso transcendente”, se “o meu corpo nas suas menores manifestações vitais, é um arcano”, por que não seria possível que “haja Cristos no supermundo, que se encarnem, baixem ao nosso muladar, com riscos, pelo menos, de se nausearem?” (OITICICA, 1926b, p. 4) Após transcrever uma longa citação da explicação esotérica de Annie Besant sobre a figura de Cristo, acrescenta que Krishnamurti, segundo ela, seria o veículo de sua manifestação. Finaliza com contundente sarcasmo anticlerical:

Se é com certeza, o Cristo, duas coisas me preocupam seriamente: uma encontrar ele o Papa, seu sucessor presuntivo e representante na terra, a excomungá-lo como enviado do demônio; a outra ver o Mestre ao passar pelo Rio, sua própria estátua no alto do Corcovado! (OITICICA, 1926b, p. 4)

Em um segundo artigo, Oiticica continua sua missão de apresentar Krishnamurti a partir do princípio de que “não há religião superior a verdade”, não se rendendo, portanto, a qualquer tipo de sectarismo (OITICICA, 1926a, p. 4). Deste modo, reafirma que Krishnamurti não seria o Messias, mas o veículo de manifestação do Grande Instrutor, conhecido por Cristo pelos cristãos e por Senhor Maytreia pelos budistas. Assim, considera que sua atividade é “verdadeiramente assombrosa, suas conferências e artigos sempre notáveis pela elevação moral e profundidade dos conceitos” (OITICICA, 1926a, p. 4). Dedicar-se, então, a analisar o conteúdo do livro *Aos pés do Mestre* (KRISHNAMURTI, 2012), cujos ensinamentos, segundo ele, constituem-se em perfeito manual de teosofia prática, podendo se comparar “as mais belas parábolas e preceitos dos evangelhos cristãos”, ao proporem que se siga a senda do progresso espiritual através do cultivo das qualidades do “discernimento, abnegação, retidão, amor”. Após descrever a trajetória e a

atuação de Krishnamurti, concluí que esse “breve escorço” mostraria uma figura bem distante da difamação realizada pelos “sectários ignorantes e descompassados” (OITICICA, 1926a, p. 4).

É como resposta à visita de Jinarajadasa ao Rio de Janeiro, no ano de 1928, que o anarquista José de Oiticica, que já se demonstrara simpático às ideias de Krishnamurti, constatou mais diretamente o potencial libertário de sua mensagem. O teósofo hindu Jinarajadasa¹¹, em suas palestras sobre o ensino de Krishnamurti, especificou que ele não se dizia

[...] o messias, mas como instrução prega o Evangelho da Simplicidade e da Verdade. Não quer seguidores inconscientes, mas que cada um que procure a verdade por si. Se Krishnamurti disser que é boa esta ou aquela crença, este ou aquele dogma, seria dar muletas a cada um, e a finalidade é que cada um ande por si, sem apoio ou autoridade de outrem. (Conferências. **Correio da Manhã**, 1928, p. 5)

Oiticica narra que a palestra de Jinarajadasa sobre as ideias de Krishnamurti foram uma decepção tanto para os teosofistas como para os católicos, pois não era o que eles imaginavam. Os teosofistas esperavam um iniciador de uma nova religião, síntese de todas as outras, institucionalizada e com discípulos, enquanto os católicos esperavam um anticristo, um joguete manipulado por Annie Besant. Para Oiticica, nem uma coisa nem outra aconteceu, pois a fala de Krishnamurti acabou sendo a de um “verdadeiro anarquista” (OITICICA, 1970, p. 92)¹². Para ele, a primeira e maior lição de Krishnamurti, em seus últimos opúsculos, é a negação da autoridade, a não aceitação de dogmas, o fato de que “vem anunciar aos homens a Vida, mas cada indivíduo há de compreender essa vida, única Verdade, por si só” (OITICICA, 1970, p. 92). Desta maneira, de acordo com Oiticica, a pregação de Krishnamurti se inscreveria como mais um capítulo do anarquismo, de desejo de libertação individual dos poderes do mundo, sendo que os conselhos dele, “não creias em ninguém, não te curves a nenhuma autoridade, pense e age por ti” (OITICICA, 1970, p. 92), seriam característicos de qualquer anarquista.

A libertária feminista brasileira Maria Lacerda de Moura, por sua vez, no seu artigo, “Têm sexo a inteligência?”, transcrito na revista espanhola *Estudios*, em julho de 1931, citaria diretamente Krishnamurti para reafirmar sua visão anarco-individualista,

¹¹ Quando da sua viagem ao Brasil, Jinarajadasa era vice-presidente da mesma sociedade.

¹² O artigo está referenciado no livro de José Oiticica (1970) como tendo sido publicado no jornal *O Correio da Manhã* em 20/11/1928, contudo, este artigo não foi encontrado no referido periódico desta data.

Graças às muitas experiências sofridas aprendi a fugir dos rebanhos da sociedade e dos credos, me livre das muletas- segundo a feliz expressão de Krishnamurti- desertei das barreiras da grey social e me sinto livre para respirar no campo aberto do individualismo reivindicando o direito de todo ser humano. (MOURA,1931, p. 19)

A influência de Krishnamurti sobre Maria Lacerda foi tão importante que entre suas obras planejadas estava uma denominada *Krishnamurti e Han Ryner*. Observe-se que a transcrição do artigo na revista *Estudios* não fora casual, pois esta revista de caráter anarco-individualista publicou constantemente artigos de e sobre Krishnamurti em suas páginas.¹³

Esta visão de Oiticica e Maria Lacerda seria reforçada pelo articulista Souza Passos de *A Plebe*¹⁴, em 27 de abril 1935, no artigo “O camarada Krishnamurti”, que repercutiu as palestras dadas em 17 e 24 de abril de 1935 em São Paulo. Afirmava que “as teorias do filósofo hindu assentam sobre a base do não conformismo. Para Krishnamurti não há fronteiras, não há pátrias, não há deuses” (PASSOS, 1935, p. 2). Na sua primeira palestra em São Paulo, Krishnamurti realmente fizera potentes afirmações não conformistas, contra a autoridade, o nacionalismo e a guerra,



Tomae, por exemplo, a questão da guerra. Sabeis que muita gente discute sobre se a Guerra é um bem ou um mal. Certamente, não pode haver duas maneiras de encarar este assumpto: a guerra é, fundamentalmente, um mal seja defensiva ou ofensiva. Ora, para pensarmos, desde o princípio, a respeito deste assumpto, tem a mente que estar inteiramente liberta da moléstia do nacionalismo. Somos impedidos de pensar fundamental, direta e simplesmente, em virtude dos preconceitos que têm sido explorados, durante idades, sob a forma de patriotismo, com todo o seu espírito de coisas absurdas. (KRISHNAMURTI, 1935, p. 14-15)¹⁵.

Discursou contra todas as espécies de preconceito: “Por muitos séculos, pois havemos criado hábitos, tradições, preconceitos que impedem o indivíduo de pensar de maneira integral, fundamental, acerca dos vitais assumptos humanos” (KRISHNAMURTI, 1935, p. 15). Também criticou as religiões institucionalizadas: “Os sacerdotes, que se teriam como os educadores do povo, animam todas as espécies de absurdo criados pelo nacionalismo e que cegam o povo em momentos de ódio nacional” (KRISHNAMURTI, 1935, p.15).

¹³ Ver, por exemplo: J. Krishnamurti. Una pregunta a Krishnamurti, Palabras Sabias, in *Estudios*, jun/1930, n. 83; J. Krishnamurti, La Obtención de la Verdad, in *Estudios*, agosto/1929, n. 72; J. Krishnamurti, El Amanecer, in *Estudios*, jun/1929, n. 70, Antonia Moyna, Krishnaji, in *Estudios*, setembro/1929.

¹⁴ As edições de *A Plebe*, citadas neste artigo, foram pesquisadas na coleção do Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) da UNICAMP.

¹⁵ O livro de Jiddu Krishnamurti (1935), contendo as palestras no Brasil, traz uma observação que a primeira palestra em São Paulo repetiu o conteúdo da primeira palestra no Rio de Janeiro.

O articulista afirmaria, entusiasmado, a partir da sua interpretação de tais declarações, que Krishnamurti era um defensor da fraternidade universal, e que, para ele, os interesses dos indivíduos deveriam estar em relação direta com os das coletividades e que estas, por sua vez, dependeriam de indivíduos satisfeitos para que reinasse a harmonia interna. Logo, seria necessário a remoção dos obstáculos a esta harmonia, ou seja, os preconceitos religiosos e de pátria, os “privilégios de classe e de castas” e, especialmente o desejo de “domínio do homem pelo homem” (PASSOS, 1935, p. 2).

A temática da exploração humana foi um dos objetos da segunda palestra de Krishnamurti,

Nós podemos viver sem exploração? Afirmo que sim, tem que haver exploração, enquanto houver auto proteção; enquanto a mente buscar segurança, conforto através da família, da religião, da autoridade ou da tradição, haverá exploração. A exploração só cessa quando a mente discerne o que há de falso na segurança e não mais fica presa na armadilha do seu próprio poder de criar ilusões. (KRISHNAMURTI, 1935, p. 40)

Para Souza Passos, surgiria, desta forma, justificadamente, contra os estereótipos anteriores de um ser semidivino, a figura de um “idealista de uma nova moral, de uma sociedade sem amos nem escravos: o anarquista...” (PASSOS, 1935, p. 2).

Esta potencial aproximação entre Krishnamurti e o anarquismo foi o tema de conferência proferida pelo jovem libertário G. Soler, e noticiada na seção Semeando Ideias do jornal A Plebe de 11 de maio de 1935, que dissertou por três longas horas, para concluir que “as ideias de Krishnamurti se identificam plenamente com os princípios filosóficos de Bakounine”.

Na mesma edição do periódico A Plebe, foi transcrita a primeira parte do artigo “Krishnamurti”, escrito por Martins Garcia (GARCIA, 1935a, p. 4). Nele, o autor aponta que apesar de seus seguidores o terem considerado como um ser divino, legítimo sucessor de Buda, Cristo e Maomé, ele não “teve estômago para digerir a divindade” com que queriam lhe presentear e, peregrinando pelo mundo, acabou por se embrenhar no campo experimental do materialismo filosófico, chegando a conclusões inesperadas:

Krishnamurti diz, logo de cara, que nada tem de divino, que fala como simples mortal que é como tal que expõe suas doutrinas à humanidade. Não tem pelos na língua para afirmar que a "Pátria", a "Família" e a "Religião" não são mais do que preconceitos armazenados pelo cérebro humano através de milênios e que as consequências desse atavismo são as mais horrorosas possíveis; que o indivíduo vive subordinado ao grupo

familiar, à pátria e à religião, em nada é tomado em conta, quando, na realidade, ele é tudo. (GARCIA, 1935a, p. 4)

Para Martins Garcia, Krishnamurti contestaria o clássico dualismo da filosofia ocidental entre matéria e espírito, pois declarara-se “partidário da unidade universal” (GARCIA, 1935a, p. 4). Garcia explicava a posição de Krishnamurti na segunda parte do seu artigo, publicado em 25 de maio de 1935,

Ele entende que Matéria e Espírito não se devem tomar como entidades que agem livre e independentemente, mas sim formando um “todo” do qual todos os seres são partes integrantes. Para confirmar esta asserção é necessário identificar-se com a “Verdade” que, segundo o filósofo indiano, reside no próprio entendimento de cada um de nós. Logo, sendo o “entendimento” universal, é lógico que a “Verdade” seja também universal. A conclusão deste raciocínio é a seguinte: sendo tudo quanto existe partícula integrante da substância universal, é natural que todos os indivíduos sejam susceptíveis de identificar-se, por meio do entendimento, com a “Verdade” que também é universal. Quer isto dizer que, estando o indivíduo identificado com a “Verdade”, conhecerá os mistérios de sua própria vida. (GARCIA, 1935b, p. 4)

Por um lado, Martins Garcia demonstra que este raciocínio de Krishnamurti permite que compreendamos o absurdo de instituições históricas, como a família, a pátria e a religião que pretendem ser as fronteiras, os locais privilegiados, os enquadramentos, os absolutos, sendo um chamamento para a igualdade e para a resistência à submissão. Por outro lado, Garcia apresenta seu desconforto para com “qualquer coisa de divino e dogmático” que exala desta ideia do indivíduo como um “Deus”, com qualidades para assumir inteira responsabilidade de seus atos, sendo dogmática porque fora dessa “Verdade” não há outra”. Garcia ressalta esta aposta na liberdade absoluta individual, na qual o indivíduo é livre para mover-se para onde quiser, com inteira responsabilidade dos seus atos como perigosamente próxima do liberalismo ou da jurisprudência histórica, cujas consequências têm sido as mais “absurdas e desastrosas possíveis”. Por isso, apela para o que denomina como relativismo, para criticar esta visão excessivamente abstrata. Para ele, assim como as condições físicas, materiais, históricas e culturais condicionam parcialmente os indivíduos, também os indivíduos, ao interagirem com estes elementos, podem transformá-los e adaptá-los às suas condições de vida. Desta forma, a verdade é construída em nossa relação com o meio circundante, não sendo absoluta. O nosso entendimento, por sua vez, é fruto dos conhecimentos humanos produzidos na interação com a natureza, não tendo nada de divino. Para Garcia, somos produtos da natureza, frutos de uma evolução não linear e não dirigida da substância universal, e não devemos ficar presos a conceitos

exóticos que constituem um emaranhado que nos impede de visarmos a “emancipação política, social e econômica.” (GARCIA, 1935b, p. 4)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos que existia, no período estudado, na América Latina um processo convergente em desenvolvimento, em um contexto de forte anticlericalismo, de diálogo entre o anarquismo e tendências espiritualistas, com o espiritismo e a teosofia, exemplificada por vários libertários brasileiros proeminentes como o espírita João Penteadó, José Oiticica e a eclética procura da “vontade da harmonia” por Maria Lacerda de Moura.

Neste contexto, os artigos aqui referidos, especialmente, aqueles publicados na revista *A Plebe*, em 1935, escritos por Souza Passos e Martins Garcia, identificam, em primeiro lugar, a proximidade de Krishnamurti com os ideais libertários, especialmente em sua visão não conformista e na sua crítica contundente às ilusões e aos grilhões trazidos pelas noções de autoridade, família e pátria. É com simpatia que estes anarco-comunistas assimilam os ataques de Krishnamurti às religiões e seus processos de institucionalização, e a sua negação do enquadramento do espírito por discursos e determinações clericais. Neste sentido, percebem o potencial emancipatório que o discurso de Krishnamurti poderia trazer aos seus ouvintes e leitores, e aliam-se imaginariamente e discursivamente a ele na propaganda de construção de uma sociedade libertária.

Contudo, na crítica de Martins Garcia, apesar de ser evidenciado este aspecto, há uma preocupação com a excessiva ênfase de Krishnamurti na responsabilidade do indivíduo em definir livremente seu destino, a qual se aproximaria perigosamente da apologia do livre-arbítrio, desconsiderando a materialidade sócio histórica na qual este indivíduo está inscrito. Martins Garcia também argumenta que, apesar de corretamente Krishnamurti defender a unidade espírito-matéria, ele se afasta excessivamente do materialismo e da compreensão que o conhecimento humano é produzido em sua relação material com a natureza. Ou seja, Martins Garcia apresenta um certo incômodo com a proximidade dos posicionamentos do pensador indiano, com um anarquismo individualista de caráter espiritualista, que se afastaria do anarco-comunismo por ele defendido. Tal visão é justificada, sob um certo ponto de vista, pela constante referência a Krishnamurti por anarquistas individualistas como Maria Lacerda de Moura e a publicação de seus textos em revistas anarco individualistas como a revista *Estudios*.

Na contemporaneidade, Brian Morris observa que Krishnamurti seguiu os “passos dos anarquistas, repudiando o estado e todas as formas de nacionalismo” (MORRIS, 2018, p. 213) e enfatizou a importância de uma consciência da humanidade, além de apresentar uma sensibilidade ecológica marcada pelo desejo de comunhão com a natureza. Contudo, Brian Morris, aproximando-se dos argumentos de Martins Garcia, relembra que Krishnamurti, apesar desses méritos, diferencia-se dos anarquistas, ao não defender a luta de classes, a necessidade da ação direta, ou ainda o engajamento social essencial para “criar um mundo melhor” (MORRIS, 2018, p. 213).

Consideramos que a recepção de Krishnamurti pelos anarquistas, como refletida nos artigos aqui analisados, apresenta um interessante exemplo do internacionalismo libertário e de uma disposição de construção de alianças, imaginárias ou efetivas, com pensadores não-conformistas de diversos vieses, inclusive espiritualistas, objetivando desenvolver novos instrumentos de persuasão e atração pública para a luta de emancipação social.

REFERÊNCIAS

- A Influência de Krishnamurti em Perigo. **Correio da Manhã**, 16 maio 1926, p. 10.
- Conferências. **Correio da Manhã**, 7 nov. 1928, p. 5.
- COSTA-ISCAR, Manuel. Una Critica de la Teosofia, **Estudios**, núm.75, nov. de 1929c, p. 6-8.
- COSTA-ISCAR, Manuel. Una Critica de la Teosofia. **Estudios**, núm.74, out.de 1929b, p. 33-35.
- COSTA-ISCAR, Manuel. Una Critica de la Teosofia. **Estudios**, núm.73, set. de 1929a, p. 18-20.
- FIGUEIRA, Cristina Aparecida Reis. A Trajetória de José Oiticica: o professor, o autor, o jornalista e o militante anarquista. Doutorado em Educação. Pontifícia Universidade Católica: São Paulo, 2008.
- GARCIA, Martins. Krishnamurti. **A Plebe**, 11 de maio de 1935a, p. 4.
- GARCIA, Martins. Krishnamurti, **A Plebe**, 25 de maio de 1935b, p. 4.
- GOLDMAN, Emma. Observations and Comments. **Mother Earth**, set. 1913, p. 196-197.
- JAIMES NAVARRO, Perla. “Teosofía, agnosticismo y paganismo en el pensamiento anarquista”, **Pacarina del Sur** [En línea], año 5, núm. 19, abril-junio, 2014. Disponível na Internet: www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=952&catid=13. Consultado em 22 de junho de 2020.

- KRISHNAMURTI, Jiddu. **Palestras no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituição Cultural Krishnamurti, 1935.
- KRISHNAMURTI, Jiddu. **Total Freedom: The Essential Krishnamurti**. São Francisco: Harper Collins, 2010.
- KRISHNAMURTI, Jiddu. **Aos pés do Mestre**. Editora Teosófica, Brasília, 2012.
- LAGALISSE, Erica. **Occult Features of Anarchism**. Oakland, CA.: PM Press, 2019.
- LAURIS JUNIOR, Renato Luiz. **José Oiticica: reflexões e vivências de um anarquista**. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2009.
- LIMA, Nabylla Fiori de. **Maria Lacerda de Moura na Revista Estudos (1930-1936): anarquismo individualista e filosofia da natureza**. Dissertação (Mestrado em Tecnologia e Sociedade). UTFPR: Curitiba, 2016.
- LUTYENS, Mary. **The Life and Death of Krishnamurti**. London: John Murray, 1990.
- MAIA, Claudia. & LESSA, Patricia. “Maria Lacerda de Moura e a luta antifascista” (1928-1937). **Caderno Espaço Feminino**, vol.32, núm.2, 2019, p. 49-66.
- MORRIS, Brian. **Visions of Freedom: Critical writings on ecology and anarchism**. Montreal, Canadá: Black Rose Books, 2018.
- Messias dos Theosophistas. **Correio da Manhã**, 25 fev. 1926, p. 1.
- MOURA, Maria Lacerda de. Tiene sexo la inteligencia? **Estudios**, núm. 95, jul. de 1931, p. 19-21.
- Nova York será destruída por um Maremoto. **Correio da Manhã**, 13 fev. 1926, p. 1.
- O novo messias Krishnamurti vai ter um templo para sua adoração, **Correio da Manhã**, 13 mar. 1926, p. 3.
- OITICICA, José. **Ação Direta**. Rio de Janeiro: Editora Germinal, 1970.
- OITICICA, José. Krishnamurti. **Correio da Manhã**, 3 abr. 1926a, p. 4.
- OITICICA, José. A Volta de Christo. **Correio da Manhã**, 20 mar. 1926b, p. 4.
- ONRUBIA, Salvadora Medina. Mil Claveles Colorados in: Escales, Vanina **¡Arroja la bomba! Salvadora Medina Onrubia y el feminismo anarco**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Marea, 2019 (livro digital).
- PASSOS, Souza. O camarada Krishnamurti, **A Plebe**, 27 abr. 1935, p. 2.
- PERES, Fernando. A. **João Penteadado: O discreto transgressor de limites**. São Paulo: Alameda, 2012.
- ROZENTHAL, Berenice G. **The Occult in Russian and Soviet Culture**. Ithaca, New York: Cornell University, 1997.
- SAÍTTA, S. Anarquismo, teosofía y sexualidad: Salvadora Medina Onrubia. **Mora, Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer**, núm. 1, p. 54-59, 1995.
- Semeando ideias...* **A Plebe**, 11 maio 1935, p. 4.

SILVA, Marcos José Diniz. “República e “religião social”: Maçons, espíritas e teosofistas no espaço público cearense”. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, vol. 7, núm. 3, 2010, p. 1-20.

SILVA, Marcos José Diniz. “Maçonaria, Teosofia e Esperanto: afinidades espiritualistas em redes intelectuais no Ceará dos anos 1920”. **Locus: Revista de História (Juiz de Fora)**, vol.20, núm. 2, 2015, p. 191-211.

VALDÉS, Eduardo Devés & MELGAR BAO, Ricardo. (1999). “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos (1911-1930). **Cuadernos americanos**, vol. 6, núm. 78, 1999, p. 137-152.

VENTURA, Tereza. **Nem barbárie, nem civilização!** São Paulo: Anablume, 2006.

VEYSEY, Laurence. **The Communal Experience: Anarchist and Mystical Counter-Cultures in America.** Chicago: University of Chicago Press, 1978.



www.revistafenix.pro.br

RECEBIDO EM: 20/10/2021
PARECER DADO EM: 15/03/2021